

**“ALEGRIA E TREMOR AO MESMO TEMPO”: ALGUNS ASPECTOS
SIMBÓLICOS DO *NUMINOSO* EM UM HINO CLÁSSICO DO PROTESTANTISMO**

“JOY AND TREMOR AT THE SAME TIME”: SEMIOTIC ASPECTS OF THE
NUMINOUS IN A CLASSIC HYMN OF PROTESTANTISM

Valdevino de Albuquerque Júnior¹

Resumo Partindo de alguns elementos fenomenológicos observados por Rudolf Otto – e particularmente a expressão “*Numinoso*”, por ele elaborada – intenta-se aqui uma breve reflexão sobre um momento litúrgico de devoção das igrejas protestantes [e pentecostais] históricas, numa análise sumária de um hino comum a grande parte dessas igrejas. Por razões dedutíveis, esta proposta de análise não poderia sequer ceder à pretensão de esgotar uma temática tão ampla, tão diversa, daí tão policromática, seminal e instigadora nas leituras sobre a experiência religiosa. Antes, procura-se aqui apenas a análise de alguns aspectos do Sagrado na concepção do teólogo alemão, num olhar compartilhado com a semiótica de Peirce, com vistas a estimular futuras reflexões sobre o assunto, ampliando horizontes de compreensão sobre um elemento de suma importância nos atos religiosos: o processo comunicacional intersubjetivo.

Palavras-chave: Experiência Religiosa; Símbolo; Crenças; “O *Numinoso*”; Música Religiosa

Abstract From some phenomenological elements observed by Rudolf Otto – especially the expression “*Numinous*”, elaborated by him – we try a brief reflection on a liturgical moment of devotion of the Historical Protestants [and Classic Pentecostal churches]: just a brief analysis of a hymn, common to the most of these churches. For deductible reasons, we could not have the pretension of exhausting such a broad, so diverse, polychromatic, seminal and instigating theme in readings on religious experience. This way, we’ll just analyse some aspects of the “Holy” under Otto’s point of view, in a look shared with Peirce’s semiotics, in order to stimulate further reflection on the topic, expanding horizons of understanding about an important element in the religious acts: the intersubjective communication process.

Keywords: Religious Experience; Symbol; Beliefs; “The *Numinous*”; Religious Music

¹ Doutorando em Ciência da Religião – PPCIR/UFJF (Orientador: Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima). Membro dos grupos de pesquisa “Antropologia das Fronteiras Conceituais”, “Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias” (Neprotres/UFJF), “Modernidade, Religião e Ecologia” (PUC-MG) e “Laboratório de Antropologia Visual e Documentário” (Lavidoc/UFJF). Bolsista Capes. jr.albuquerque@gmail.com

Introdução

Émile Durkheim, um dos grandes patriarcas da sociologia moderna, afirmava que, “sob o símbolo, é preciso atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira”: nesse insight, um dos nomes mais proeminentes das ciências sociais também apontava uma questão que emergiria para todo sempre na observação dos fenômenos religiosos (2008, p. 30)... Porque entre o signo/símbolo e o sentido/significado ocorrem processos contínuos de articulação de códigos e informações que conformam a realidade existencial à lógica dos mitos (GEERTZ, 1989). E, para além do interpretante individual, há todo um sistema de crenças que reúne, consolida e legitima em torno de si a estrutura simbólica que funciona como norte ideológico, conferindo sentidos de vida e existência no mundo objetivo. Dessa forma, o universo simbólico-religioso confere não apenas sentido aos fenômenos que documentam os acontecimentos de um grupo; antes fornece também expectativas de mudanças, transformações potenciais nas estruturas existenciais desses grupos, na medida em que a dinâmica da própria vida é regida pelos padrões da verdade mitológica: ora, o espaço das crenças é o espaço sagrado, onde os mitos se reatualizam (ELIADE, 2008). Cumpro uma pequena observação, com referência ao título desta análise: utilizo a palavra “*tremor*”, da mesma forma em que se encontra na versão inglesa da obra de Otto (*The idea of Holy*), traduzindo o que o autor chama de “*emotion of fear*”, um sentimento de temor, de elevada reverência: “(...) Em si mesmo, o **tremor** é tão somente uma emoção [perfeitamente familiar e natural] de medo/terror/receio (...)” (grifo meu)².

1 A igreja se une em torno do *Numinoso* – o culto

Prática comum no protestantismo tradicional e no pentecostalismo clássico, a presença dos cânticos devocionais – geralmente na primeira parte litúrgica dos cultos – foi, por assim dizer, marca histórica dessas Igrejas. Não que essas músicas fossem entoadas apenas no início das reuniões – nem só de prelúdios vivia a musicalidade tradicional protestante: músicas de caráter interlúdico e poslúdico também compunham (e compõem, nas denominações mais

² “(...) Tremor is in itself merely the perfectly familiar and natural ‘emotion of fear’ (...)” (1936, p. 13, tradução nossa).

conservadoras) o repertório dos hinários³ congregacionais evangélicos. Portanto, esses acervos musicais eram, de fato, uma referência na condução das reuniões.⁴

Há algumas décadas, as manhãs de domingo [até mesmo nas grandes cidades! eram marcadas pelo uso de cornetas e alto-falantes, elevados por suportes metálicos instalados nos adros, que reproduziam os hinos cantados pelas comunidades de cristãos, congregados nos templos. Era uma forma de proselitismo muito característica, sobretudo até meados dos anos 1980. Eram os estilos de culto mais tradicionais, conservantistas, preocupados em manter certo fervor religioso evidenciado no ascetismo que, desde outras épocas, compunham um *modus operandi* específico, que caracterizava a estrutura de culto dos grupos em questão. E não seria leviano afirmar que os cultos aqui discutidos tinham, ressaltadas as diferenças culturais, basicamente a mesma estrutura dos cultos originários e, nessa linha, parece certa a afirmação de que havia, de fato, uma herança litúrgica à imagem e semelhança das reuniões protestantes pioneiras, quer fossem europeias ou norte-americanas (DOLGHIE, 2007; MENDONÇA, 1995).

A razão para esta abordagem, num viés um tanto histórico, é evidenciar a pertinência da análise que proponho, nesta breve reflexão. Considerando o olhar de Rudolf Otto sobre as particularidades da experiência religiosa – e a visão de mundo do autor, bem como suas experiências particulares (já que era teólogo luterano e praticante dessa confissão de fé) – adoto aqui, para a análise da experiência religiosa contemporânea, a concepção do teólogo alemão sobre a mesma experiência em sua época (1869-1937), haja vista a consolidação histórica das heranças religiosas dos grupos ora abordados. Cumpre lembrar que seus respectivos hinários abarcam grande quantidade de músicas que ressoam, há séculos, por entre as diversas denominações protestantes e há décadas também fazem parte do universo das igrejas pentecostais clássicas tendo, inclusive, vários hinos em comum, nos variados credos e vieses teológicos ora discutidos.

Evitando digressões... ainda assim parece viável, aqui, referir-me à expressão “inconsciente coletivo”, tomado de empréstimo por Lévi-Strauss a Jung (LÉVI-STRAUSS,

³ *Hinário* é o termo identificador tradicional mais conhecido entre os protestantes para designar o livro de músicas litúrgicas, rituais, para o cântico coletivo, congregacional. Trata-se daqueles livrinhos, geralmente em formato *pocket*, que os crentes carregavam junto às suas bíblias. Para um aprofundamento sobre a história da hinódia protestante e seus desdobramentos contemporâneos, indico a interessante Tese de Jacqueline Dolghie (2007); outro trabalho, deveras importante [e pioneiro] no campo de pesquisas sobre a música evangélica – e suas transformações –, é a Tese de Magali Cunha (2004).

⁴ Mostra-se também interessante, no aprofundamento sobre o culto protestante no Brasil, a leitura dos textos de Antônio Gouvêa de Mendonça (1995; 2008). A dinâmica dessas obras conduz o leitor à compreensão de importantes elementos do protestantismo (entre eles, o valor litúrgico da música e suas características na formação da “hinódia protestante brasileira”), inclusive algumas análises e reflexões sobre a relação entre protestantismo e cultura... e o referencial bibliográfico se desdobra em outras importantes indicações de leitura.

2008). Naquele texto, o etnólogo francês faz alusão à sua maneira particular de enxergar as estruturas que permeiam as formas variadas de crença, procurando identificar, nas diferenças, um elemento em comum, à procura de alguma característica que rejuntes os variados aspectos simbólicos de diferentes grupos. Nesse sentido, pretendo aqui realocar – como uma peça de um “quebra-cabeças atemporal” e à moda de um “recorte analítico [diacrônico]”, no estilo straussiano – o foco de análise, que seria aplicável tanto à época de Otto quanto à contemporaneidade, haja vista tratar-se da experiência sensorial com o Sagrado sob o ponto de vista do teólogo (que inclusive era muito atento às particularidades da música religiosa). Considerando, desta forma, a existência de simetria considerável entre as experiências [sobretudo místicas] vividas pelos crentes tanto contemporâneos de Otto quanto os atuais, através dos cânticos dos hinários, minha reflexão caminha na direção orientada pelo autor alemão, procurando entender um pouco mais *o aspecto numinoso* da experiência religiosa, através de uma sucinta análise semiótica de um clássico dos hinários protestantes: a música “Santo, Santo, Santo”⁵.

2 Há uma predisposição de crenças – “é preciso ter experiência religiosa”...

Em sua obra capital “*Das Heilige*” (O Sagrado), publicada em 1917, Rudolf Otto [re]trabalha o conceito de Sagrado, numa concepção diferenciada do termo que, segundo o autor, era insuficiente no propósito de abranger a substância principal da ideia de *divino*. Desconsiderando os aspectos moral e racional que impregnavam o termo Sagrado de racionalismo, Otto cunhou a expressão *Numinoso*, expressão esta referente a uma “categoria *numinosa* de interpretação e valoração” (OTTO, 2007, p. 38), que representaria a essência irracional da religião. Tal categoria funda-se na ideia do Sagrado como elemento divino, i. e., não captável pela esfera cognitiva [natural], sendo, portanto, “irracional” – no sentido da impossibilidade de uma explicação conceitual [racionalizada] na produção cultural –, daí ser necessário utilizar-se dos aparatos do sentimento e da experiência religiosa para identificar e compreender a ideia do que seria o *totalmente outro*.

⁵ Música: “Santo” – Título original (por Dykes): “NICAEA”. Letra de Reginald Heber (1783-1826), tradução de João Gomes da Rocha (1861-1947) e música de John Bacchus Dykes (1823-1876). Fonte - Digitalização de página extraída de: Bíblia Sagrada, ARC, incluindo Cantor Cristão com música, 10ª ed. Juerp/RJ (Convenção Batista Brasileira) e Editora Vida/SP, 1995, música nº 9. A título de exemplo, seguem 3 links de versões congregacionais [entre muitas outras] executadas em instituições diferentes: 1) numa igreja luterana: <http://bit.ly/2g6WFNF>, 2) igreja batista: <http://bit.ly/2g57SAc> e 3) numa igreja pentecostal: <http://bit.ly/2g72pqE>.

Para Otto, a apreensão desse ente suprassensível só pode dar-se através da experiência [mística], mesmo assim de forma complexa e de impossível definição conceitual, já que o *Numinoso* diz respeito ao transcendente, lugar inalcançável às instâncias analíticas humanas. Aliás, “alcançável” somente através de uma *esquematização (schema)* entre os elementos racionais (passíveis de conceituação) e irracionais (aspectos numinosos)⁶. Nos limites desta breve reflexão, é ainda interessante lembrar que Otto, no início de seu texto, adverte os leitores sobre a importância da experiência religiosa para a compreensão de sua obra, uma vez que, sendo uma categoria *sui generis*, a concepção de *Numinoso* “não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida”, e para conduzir o ouvinte ao seu entendimento faz-se necessário trazer à tona elementos de sua própria consciência (OTTO, 2007, p. 38), afirmação criticada por Usarski (2006), já que a postura metodológica de Otto comprometeria/relativizaria a competência do pesquisador da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) que, obrigatoriamente, “deveria cultivar seu *sensus numinis*, ou seja, uma modalidade própria de compreensão intersubjetiva do sagrado” (USARSKI, 2006, p. 52)...

Entretanto, em se tratando de experiências intersubjetivas⁷, mostra-se plena a qualidade dos exemplos citados por Otto quando menciona os aspectos dos *Hinos Numinosos* (OTTO, 2007, p. 64). E com base nesses exemplos intento aqui uma comparação, diminuta em relação ao bojo do conteúdo original de Otto: porém, representa uma despreziosa tentativa de articulação metodológica interdisciplinar [semiótica-fenomenológica-estruturalista], a fim de lançar questões e possibilidades de compreensão sobre alguns dos *aspectos numinosos*⁸ propostos pelo teólogo alemão. Trata-se do sentimento de adoração que permeia o universo de culto, durante os momentos de cânticos devocionais. Quando Otto menciona o arrebatamento da psique no culto cristão (2007, p. 49) diante das palavras “Santo, Santo, Santo”, trazendo à tona o aspecto *Tremendum* do *Numinoso*, revela-se a absoluta contemporaneidade dessa afirmação, diante da possibilidade de analisar a *eficácia simbólica*⁹ de algumas composições musicais que podem ser consideradas como *hinos numinosos*.

⁶ Parece haver bastante proximidade semântica entre o vocábulo ottoniano *Numinoso* e outros dois termos particulares: o sentido antropológico implicado no termo *Mana* (Mauss, 2003) e o sentido fenomenológico do termo *Poder* (van der Leeuw, 1964).

⁷ A ideia de um encontro entre subjetividades a partir de eventos sociais nasce da ideia de *fato social total*, de Marcel Mauss (2003), por sua vez um desdobramento do *fato social* de Durkheim (2006; 2008): para aprofundamento dessa transição epistemológica, vide Camille Tarot (1996). A moldura que define o viés deste artigo centra-se, em boa medida, no intercurso entre a semiótica de Peirce (1972; 1977; 1994), a compreensão fenomenológica (vide Cruz, 2009; Husserl, 1989; 2000; 2006; Otto, 1936; 2007) e a estruturalista de Lévi-Strauss (2003; 2013) – embora não possa ser reconhecida [estritamente] dentro dessas filiações teóricas, incorrendo na trama da genericidade (vide tb Lima, 1968; Bezerra, 1976; Bonomi, 2009).

⁸ Tais aspectos podem ser verificados detalhadamente nos capítulos 3 a 9 de “O Sagrado” (p. 40-96).

⁹ Lévi-Strauss, 2008, p. 201-220.

Entre elas, a música escolhida para este texto.

É necessário que o sujeito esteja predisposto às crenças e vivências da religiosidade para sentir-se inteirado das possibilidades de sentir a *presença numinosa*, conforme já afirmara Otto em outro momento de *Das Heilige*; assim, o olhar da fé inebria os sentidos para uma experiência que vai além da esfera racional, puramente conceitual. Conforme lembra Dora Bay (2004), a “abordagem compreensiva de acesso ao Sagrado (...) alcançou plenamente seus objetivos ao estabelecer o valor dos elementos irracionais na ideia de um Deus transcendente” (BAY, 2004, p. 15). Essa interpretação empática da experiência vivida também é observada por Antônio Mendonça, quando faz referência às análises fenomenológicas da religião:

O protestantismo, coerente com seu princípio, retirou do culto todos os apoios religiosos e preservou e cultivou só a música que, pela sua natureza não material, pode conduzir o crente a uma experiência pura e imediata com Deus. (...) Palavra e música vieram a ser os únicos instrumentos de renovação da experiência com Deus. A música pelo duplo sentimento que produz ao colocar o fiel em comunhão imediata com Deus: **alegria e tremor ao mesmo tempo**, como dizia Otto (MENDONÇA, 1999, p. 80-81, grifo nosso).

A perspicaz sensibilidade de Mendonça em relação à importância da música no culto protestante, em particular, revela seu nítido e sóbrio conhecimento sobre a influência dos elementos estéticos da arte musical durante tais cultos. Analisando os elementos sógnicos presentes no hino escolhido para este artigo, particularmente a sensação de comunhão com o Sagrado evocada através da poesia, empreendo um modesto plano de voo, no sentido de por à prova esta tentativa de compreensão do processo de formação e produção de sentido, originado no momento devocional, através do cântico.

3 Aspectos *Numinosos* num *Hino* – por uma *semiótica numinosa*?

Necessário aqui ressaltar as divergências entre as correntes teóricas adotadas, o que, a priori, comprometeria a possibilidade de articular diferentes correntes de pensamento sob o veio da interdisciplinaridade e, assim, estimular futuras reflexões sobre o assunto. O *pragmaticismo*¹⁰ do pensamento peirceano coordena um olhar mais lógico [num sentido cartesiano] das perspectivas analíticas sobre os fenômenos, enquanto a fenomenologia [propriamente dita] de Otto orienta seu foco através das lentes da experiência religiosa. Logo, um evento que não pode ser explicado à luz da “racionalidade científica” perderia, na ótica de

¹⁰ O *Pragmaticismo*, doutrina filosófica de Peirce é, como o termo o sugere, uma metodologia filosófica pragmática, “um método-lógico de clarificação das ideias” (FIDALGO, 1999, p. 89; s/d; PEIRCE, 1972; 1977; MOSTAFA, 2012).

Peirce, o teor de legitimidade próprio de um objeto de pesquisa. No entanto, *o sentido do fenômeno*, inerente à perspectiva de Otto, se filia ao viés da experiência do sujeito com o Sagrado, sendo tal relação o objeto de análise da *fenomenologia da experiência religiosa*. Nesse caminho, esta reflexão apresenta-se como proposta de fomento a outras possibilidades de investigação no território religioso a partir da consideração de recursos teóricos legados por pensadores de campos absolutamente diversos [embora possível e estruturalmente interconectados], daí o compromisso que assumo de manter permanente estado de vigília, no sentido de não sucumbir a contradições epistemológicas.

Segue-se a reflexão...

Buscando um método de rigor científico que não desconsiderasse os *elementos irracionais do Sagrado* e que, além disso, os reposicionasse junto aos elementos racionais, trazendo ao universo da inteligência e da consciência uma ideia mais aproximada [ou menos racionalista e reducionista, portanto afastada] da ideia de *Santo* através de um *schema* de analogias com experiências sensíveis do mundo ordinário, Rudolf Otto desenvolveu/cunhou uma série de termos e expressões [intrínsecos e muitas vezes interdependentes entre si] aos quais ele denomina *aspectos numinosos*, através dos quais o autor elabora uma articulação conceitual sobre o transcendente o mais próximo possível de uma *realidade sensível*, pela via da desconstrução de uma imagem anterior do que seria *O Sagrado*, a saber, a ideia de que o termo *Santo* (*Heilig*) deveria necessariamente estar atrelado a fatores de ordem moral e racional. Então [ratificando...] Otto elaborou o neologismo *Numinoso*, substituindo o termo *Heilig*, que sofreria uma releitura ora descontada dos fatores racionais e morais que impregnam esta palavra no senso comum.

Essa alquimia semântica [para designar o Sagrado] pela qual passou a expressão *Heilig* após a adoção e aplicação do novo termo, refere-se à gestação de *un nouveau sens*: o *Numinoso*, o “*totalmente outro*”, o indescritível e inapreensível: *o Sagrado*. Vários foram os aspectos do *Numinoso* destacados por Otto para descrever sensações, sentimentos e reações emocionais que, pelo menos, tentariam descrever o que seria esse “objeto fora de mim; (...) o objeto *numinoso*” (OTTO, 2007, p. 42). O autor fala de um (a) “sentimento de criatura – o sentimento de uma criatura que afunda e desvanece em sua nulidade perante o que está acima de toda a criatura” (p. 41). Fala também dos aspectos do *Mysterium*, subdivididos, respectivamente, em (b) aspecto “*tremendum*” (arrepante), (c) aspecto “*avassalador*”

(majestas), (d) aspecto “*enérgico*”, (e) aspecto “*mysterium*” (o totalmente outro), (f) aspecto fascinante, (g) o aspecto *assombroso* e (h) aspecto *augustum*¹¹.

Embora haja inevitáveis interpenetrações semânticas entre esses *aspectos*, destaco alguns mais evidentes, num primeiro momento – pelo menos no que tange à intenção propedêutica desta reflexão: é o caso da música tradicional [hínica] protestante. E a importância que cada um desses aspectos assume em cada situação de análise pode variar com o grau de apreensão dos signos produzidos, formulados, instilados pelo cântico: ao mesmo tempo elementos produtores de sentido (*sens*) e significado (*signification*) para o sistema cognitivo... Algumas músicas religiosas têm um caráter de *hinos numinosos*, conforme ressalta Otto. Todavia, ainda que instruídas com tal qualidade, elas não conseguem retratar com fidelidade absoluta o *objeto* que representam, quer dizer, cumprir, com eficiência, seu papel de *símbolo*. Em termos semióticos, prevalece a lógica de que, neste caso em particular, o *signo*, o símbolo, não é seu *objeto*. Pelo contrário. A ideia contida no signo deve remeter, ordinariamente, a um objeto fora dele, no caso em questão, o *Numinoso*.

Sabe-se que os signos têm um potencial evocativo de representações, conforme destacava Saussure¹²: segundo o linguista, a palavra tem seu elemento *significante* (imagem acústica) e *significado* (sentido). Mas a observação linguística do filólogo genebrino não abarca todas as possibilidades de análise, em termos de uma compreensão mais ampla de todo e qualquer fenômeno envolvendo elementos (signos) que se referenciam a outros elementos (o que tais signos representam): todo e qualquer signo, de maneira geral, desde o instante abstrativo das estruturas do pensamento à palavra (substância fônica), gestos, remissões a seres reais ou imaginários, elementos materiais ou imateriais, etc. Mas Peirce – em sua *teoria geral dos signos* – atreveu-se a tal abrangência. E, destaca Santaella, ninguém provou o contrário a respeito (1986; 2004a; 2004b).

Fato é que, a partir da leitura de “Santo, Santo, Santo” – e preferencialmente, como já afirmava Otto, se o leitor puder evocar “um momento de forte excitação religiosa” (OTTO,

¹¹ Cf. nota nº 8.

¹² Ferdinand de Saussure, em seu *Curso de Linguística Geral* – SP, editora Cultrix, 2006. Neste artigo, ambiciono e empreendo uma tentativa de evidenciar um processo que, em tese, torna possível ao religioso (no caso ora abordado, por meio da música) o entendimento e assimilação/absorção das informações a ele veiculadas por intermédio dos símbolos religiosos. Para tanto há que se ressaltar, necessariamente, que se trata de um tipo de investimento metodológico até certo ponto *a priori*, haja vista o reconhecimento da diversidade (ou até certa discrepância) na origem das tradições epistemológicas dos principais autores citados, já que o termo “semiótica” é usado indistintamente para diversas correntes teóricas: sendo as concepções saussureana (estruturalismo linguístico), straussiana (antropologia estruturalista) e peirceana (filosofia pragmática) dos signos razoavelmente divergentes, busca-se aqui uma convergência possível entre o olhar lógico-pragmaticista da semiótica de Peirce nas relações entre esses signos e um terceiro caminho: o olhar fenomenológico de Otto, na tentativa de entender o processo de intersubjetivação desses signos.

2004, p. 40) –, pode-se observar que a peça musical em estudo sugere e denota, em seus elementos constitutivos (letra e música, sobretudo a letra), a relação necessária entre servo e senhor, criatura e criador: de um lado, o humano, ‘ser de nulidade’ e, na outra margem, a divindade, ‘o totalmente outro’. A exaltação à divindade, a louvação presente nesta música da tradição clássica protestante revela, a olhos analíticos, a submissão humana diante do *Numinoso*:

Santo, Santo, Santo

Santo! Santo! Santo! Deus onipotente!
Cedo de manhã cantaremos teu louvor;
Santo! Santo! Santo! Deus Jeová triúno
És um só Deus, excelso Criador.

Santo! Santo! Santo! Todos os remidos,
Juntos com os anjos proclamam teu louvor;
Antes de formar-se o firmamento e a terra
Eras, e sempre és, e hás de ser Senhor.

Santo! Santo! Santo! Nós, os pecadores
Não podemos ver tua glória sem temor;
Tu somente és santo, não há nenhum outro
Puro e perfeito, excelso Benfeitor.

Santo! Santo! Santo! Deus onipotente!
Tuas obras louvam teu nome com fervor;
Santo! Santo! Santo! Justo e compassivo
És um só Deus, supremo Criador.

“Santo, Santo, Santo, Deus onipotente”... Sugere-se a quem ainda não tenha posto ouvidos à escuta do cântico comunitário de nenhuma religião – no sentido de ouvir, sentir e perceber a mensagem melódica e poética de certas canções e hinos –, ouvir, conforme abordado linhas atrás, o conselho de Otto, e buscar [ao menos emular...] um mínimo de *experiência religiosa*, na tentativa de um ‘olhar desde dentro’, visando reduzir obstáculos no caminho da verificação e apreensão das sensações *numinosas*: talvez uma boa observação participante, acompanhada de um esforço [pelo menos módico] para mergulhar a concepção *outsider* nos ânimos de uma experimentação religiosa *insider*... E por tratar-se de “categorias que se situam no plano do não-racional”, mostra-se um tanto evidente a necessidade de “um desprendimento da racionalidade que nos cerca”, como lembra Bay (2004, p.4).

À nouveau: tornar-se um *insider*, ainda que por breve fração de tempo. E por que não?

Na primeira estrofe deste *hino*, o leitor verifica, além de uma tripla exaltação de santidade e *onipotência*¹³, a presença, no segundo verso, de intenção, uma agenda de louvor à divindade: “cedo de manhã, cantaremos teu louvor”. Após a repetição, no terceiro verso, dessa doxologia¹⁴, vê-se, no quarto verso, o admitir de que há apenas “Um criador”. Primeiramente, essa doxologia assume um caráter de manifesta submissão, no sentido de “Tu és, Eu nada sou”, [re]afirmação do *sentimento de criatura*, no entanto tão somente “um efeito colateral (...) que se deve em primeiro lugar e diretamente a um objeto fora de mim”, o *Numinoso* (OTTO, 2007, p. 42). A segunda estrofe segue o mesmo perfil analítico. A terceira e quarta estrofes, embora na mesma linha de observação, evidenciam mais, em termos de construção poética, a absorção/interiorização do *sentimento de criatura* à nulidade, frente à natureza do *Numinoso*.

Ao mesmo tempo, essa onipotência do Sagrado traz a reboque a infinitude do poder do ‘totalmente outro’, que é grande, colossal, descomunal, o *Mysterium Tremendum*, conceitos mesclados na essência do irracional, aflorados que são tanto por via dos sentimentos instados na psique do indivíduo e nas reações emocionais, quanto nas caracterizações performáticas propriamente gestuais. Da predisposição à crença às manifestações desses comportamentos – situação que proporciona ao sujeito vivenciar a experiência religiosa em sua plenitude –, as respostas dos fiéis aos signos sugeridos pela música ressaltam o contraste entre a grandiosidade da *Majestas* e essa *criaturalidade* que caracteriza o estado de nulidade diante do *Avassalador*, ao mesmo tempo em que desperta o sentimento de ‘busca à santidade’, num contínuo processo [ascético] de autopurificação em presença do Sagrado, justamente por causa daquele *aspecto enérgico* do *Numinoso*, que restaura as forças da ‘criatura’, excitando-a e comovendo-a. É a presença do “*Supremo Criador*”, vivida e experienciada. Dos aspectos desenvolvidos por Otto, os que se fazem presentes de forma mais evidente nos cânticos clássicos devocionais são: a ideia de *Augustus*, de *Fascinans* e a de *Majestas* – é quando o fiel reconhece sua posição de profanidade e, num ato de contrição, exalta a majestade do *Nume*, ocasião em que se manifesta a “espontaneidade imediata”, numa “resposta-sentimento autodepreciativa (...) quase que instintiva” (OTTO, 2007, p. 90).

¹³ *Onipotência*, no cristianismo [de forma geral], é um aspecto qualitativo distintivo atribuído somente a Deus (*Yahweh*), e o termo o qualifica como o ‘todo-poderoso’, soberano, o ‘totalmente outro’ que tudo pode realizar. O protestantismo não é um bloco monolítico e, portanto, é certo que não haja uma centralidade teológico-dogmática, interdenominacional, que represente um axioma unificador das diferentes hermenêuticas distribuídas entre os “protestantismos”.

¹⁴ Segundo o dicionário Houaiss (v. 3.0, 2009), este termo designa a fórmula litúrgica de arremate nas grandes orações católicas (hinos, preces, versículos etc.) em que se glorifica a grandeza e majestade divinas. O uso do termo é corrente também nas denominações protestantes históricas.

Esta resposta-sentimento constitui, em termos semióticos, parte do processo de comunicação estabelecido pelos elementos sgnicos da *relação triádica* da semiótica de Charles Peirce (1972; 1994), a saber, o *signo* [em si], o *objeto* e o *interpretante*. Resumidamente: 1) o *signo* diz respeito à ‘música’ diretamente: letra, melodia, ritmo e harmonia, detalhes que introjetam – embora havendo particularidades na recepção individual de cada sujeito – no grupo um tipo de identificação coletiva; no momento em que o povo está congregado num só propósito, as individualidades cognitivas (as idiossincrasias) convergem suas intenções para o *Numinoso*, tornando-se, em tese, ‘uma só mente’, perseguindo o sentimento de *Unyo Mystica*. 2) O *objeto* é o *objeto numinoso*, o ente divino, e 3) o *interpretante* é o agente da semiose¹⁵, do processo comunicacional, semiótico, quer dizer: é o processo mesmo de “codificação” e “decodificação” [novamente termos limitados] das informações enviadas/recebidas a todo instante. Vale ressaltar, novamente, que *interpretante* não é o ‘intérprete’. O sujeito (no caso, o intérprete) possui um sistema cognitivo. Este sistema capta as informações sugeridas de um meio externo e, através dos mecanismos intelectuais, processa as mensagens. O caminho percorrido pela informação, por assim dizer, desde a chegada dos dados sensoriais até o momento final de compreensão, é o que se chama *interpretante*, o agente da semiose, que por sua vez é o processo de significação, produção de sentido. Sumariamente, estes são os paralelos [básicos] entre a compreensão semiótica peirceana e a concepção de alguns *aspectos numinosos*, nos estudos implementados por Otto.

Considerações Finais

Dada a complexidade do tema e a abrangência de seus conceitos até mesmo para além das fronteiras restritivamente religiosas, pode-se ver, claramente, a pertinência da aplicabilidade de *Numinoso* aos mais variados universos confessionais. O método fenomenológico-conceitual desenvolvido por Otto (*fenomenologia da religião*)¹⁶, embora criticado por outros olhares da academia, mostra-se consistente e não prescinde dos olhares internos ao fenômeno. Antes, na busca por uma expressão que definisse o *Heilige* da forma

¹⁵ “Para Peirce a tricotomia seria universal e se constituiria neste elemento genético, pelo qual todo signo se autogera, num processo incessante: um signo representa um objeto na mente de alguém; essa representação por sua vez, (o interpretante) é outro signo que também poderá ser representado em outro objeto através de outra lógica (outro interpretante) e assim sucessivamente e infinitamente, configurando o processo de *semiose*” (MUSTAFA, 2012, p. 27).

¹⁶ Vide Klaus Hock, 2010, p. 69-99; Villa, 2000, p. 324-329; Waldenfels & König, 1995, p. 223-224; Eliade, 1996, 2008; G. van der Leeuw, 1964; Gasbarro, 2013, p. 75-99; Croatto, 2010 e outros.

mais ampla e não-reducionista possível, o autor abriu perspectivas a interfaces abstrativas, novas possibilidades e alargamento das pesquisas compreensivas sobre o Sagrado, produzindo conteúdo de denso legado para as investigações filosóficas, teológicas e de história e ciência(s) das religiões. Bem a propósito, ainda, a influência de Otto pode ser percebida em Carl G. Jung, “na construção do conceito de arquétipo, entendido como estrutura simbólica do inconsciente coletivo e como urdidura do sentido, quase *numen*, portador de energia numinosa”, bem como se pode observar o alcance das idéias do teólogo também nos estudos de Henri Corbin, Mircea Eliade, Walter Otto, Karl Kerényi e Gilbert Durand, “centrados no pensamento mítico-místico” (BAY, 2004, p. 16)¹⁷.

Para além dessa abordagem sobre o *Numinoso* em Otto, a tentativa de promover uma ação interdisciplinar com a semiótica de Peirce, no sentido de buscar um [senão novo, ao menos pertinente] viés com parâmetros analíticos que não releguem ao universo de restrita superstição a crença de quaisquer grupos, fugindo aos olhares etnocêntricos, mostra-se positiva, conquanto o pesquisador não perca o rumo de seus objetivos, mantendo o foco na perspectiva de “fazer ciência” com sobriedade e compromisso acadêmico, também – e especialmente – em se tratando de questões estéticas, sobretudo no caso da música¹⁸, elemento cultural de indiscutível influência sobre a cognição e emoção nos territórios sociais, de forma geral. Nestes termos, se o leitor vier a considerar o prisma analítico intentado neste trabalho como mais uma ferramenta possível [embora apenas auxiliar] de aprimoramento compreensivo e conceitual em pesquisas sobre religião, isto representará para mim um prêmio científico, haja vista tratar-se do resultado de um esforço para a análise de um tema-objeto de extrema importância: o processo comunicacional nas estruturas de fé e religiosidade, espaço onde a *criaturalidade* se encontra com o *Numinoso*.

¹⁷ A título de exemplo, veja a interessante abordagem de Ceccon e Holanda – em chave dialógico-discursiva entre Teologia e Psicologia – em *Interlocução entre Rudolf Otto, Carl Gustav Jung e Victor White* (2012).

¹⁸ É deveras óbvia a limitação da proposta metodológica que apresento. Todavia, conforme aponte no texto, trata-se de uma indicação, um apontamento, uma possibilidade. Noutros momentos, empreendi reflexões engendradas noutros insights e vieses teóricos (ALBUQUERQUE, 2013a; 2013b; 2014; 2015; 2016), sempre tangenciando a influência e importância musical no contexto religioso. No doutoramento em curso, pesquiso as relações dialógicas da performance ritual e das expressões gestuais entre pentecostais e umbandistas (no Brasil e na França – neste, a partir de 2017, em estágio sanduíche na Université de Strasbourg), a partir dos cânticos rituais. Neste momento, o trabalho de campo e a construção textual são orientados por leituras da etnomusicologia, antropologia da religião (especialmente a interpretativista, geertziana), antropologia do corpo e das emoções, e também pelo campo da experiência religiosa na fenomenologia: orientada pela Ciência da Religião e pela interdisciplinaridade que ela evoca!

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE JR, Valdevino de. “Caleidoscópio da fé”: a produção de sentido no “gospel” midiaticizado pela música pentecostal. In: (BOCC) *Biblioteca Online de Ciência da Comunicação*. Covilhã: (UBI) Universidade da Beira Interior, p. 1-22, 2013. Disponível em <http://bit.ly/2ffGdLN>. Acesso em: 20 nov. 2016.

_____. Agentes religiosos e bens simbólicos: (neo)pentecostalismo e semiótica sob um olhar bourdiano. In: *Ciências da Religião – História e Sociedade*. São Paulo: Mackenzie, p. 185-203, 2013. Disponível em <http://bit.ly/2fA2524>. Acesso em: 15 fev. 2016.

_____. “Dá glória e receba!”: A expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo]pentecostal. 129f. Dissertação. (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2014.

_____. Una Mirada “Carismática” A Hechos 2: El pentecostés traducido en expresiones gestuales. In: *Ribla: Revista de Interpretación Bíblica latino-americana*. Quito: CLAI, n. 72, ed 1, 2015, p. 121-134. Disponível em <http://bit.ly/2fgRKfu>. Acesso em: 19 nov. 2016.

_____. Analogias rituais no campo religioso brasileiro: Um caso pentecostal e afro-brasileiro na periferia de Juiz de Fora. In: *PLURA – Revista de Estudos de Religião*, v. 7, n. 1, p. 136-163, 2016. Disponível em <http://bit.ly/2g0dDiu>. Acesso em: 24 nov. 2016.

BAY, Dora Maria Dutra. Fascínio e Terror: O sagrado. In: *Caderno de pesquisa interdisciplinar em Ciências Humanas*. Florianópolis: dez., n. 61, 2004. Disponível em <http://bit.ly/2eSvVCS>. Acesso em: 9 out. 2014.

BEZERRA, Felte. *Problemas de antropologia do estruturalismo de Lévi-Strauss*. Rio de Janeiro: Ouvidor, 1976.

BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 2009. (Debates)

CECCON, Rodrigo Pereira; HOLANDA, Adriano Furtado. *Interlocução entre Rudolf Otto, Carl Gustav Jung e Victor White*. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 64 n. 1, p. 63-77, 2012. Disponível em <http://bit.ly/2fc6k33>. Acesso em 8 nov. 2016.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CRUZ, Raimundo José Barros. Rudolf Otto e Edmund Husserl: considerações acerca das origens da fenomenologia da religião. In: *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 7, n. 15, dez-., p. 122-141, 2009. Disponível em <http://bit.ly/2fc5X8F>. Acesso em: 16 nov. 2016.

CUNHA, Magali. *Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil*. Tese (Doutorado na Escola de Comunicação e Artes) Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2004. Disponível em: <http://bit.ly/2gwPXU2>. Acesso em: 11 fev. 2013.

DOLGHIE, Jacqueline Zirolto. *Por uma sociologia da produção e reprodução musical do presbiterianismo brasileiro: a tendência gospel e sua influência no culto*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. (Tese) Doutorado em Ciências da Religião, 2007. Disponível em <http://bit.ly/2g6e7A8>. Acesso em: 21 nov. 2015.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
_____. *As formas elementares de Vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2008.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FIDALGO, António. *Semiótica geral*. Covilhã: (UBI) Universidade da Beira Interior, 1999. Disponível em: <http://bit.ly/2ffze5M>. Acesso em: 23 mar. 2013.

_____; GRADIM, Anabela. *Manual de semiótica*. Covilhã: (UBI) Universidade da Beira Interior, 2004/2005. Disponível em: <http://bit.ly/2g8SHUg>. Acesso em: 17 mar. 2013.

_____. O método pragmatista em Charles Sanders Peirce. In: (BOCC) *Biblioteca Online de Ciência da Comunicação*. Covilhã: (UBI) Universidade da Beira Interior, s/d. Disponível em <http://bit.ly/2fvDSdv>. Acesso em: 23 mar. 2013.

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.) *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. SP: Madras, 2000.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, p. 47-181, 2003.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Fenomenologia da experiência religiosa*. In: *NUMEN: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora: UFJF, v. 2, n. 2, jul.-dez., p. 65-89, 1999.

_____. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1995.

_____. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMEESP, ed. 2, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEEuw, Gerhardus van der. *Fenomenologia de la religion*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

LIMA, Luiz Costa. *O estruturalismo de Lévi-Strauss*. Petrópolis: Vozes, 1968. (Col. Nosso Tempo)

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003, p. 183-314.

MUSTAFA, Solange Puntel. Charles Peirce, Gilles Deleuze e a ciência da informação. In: *Informação & Sociedade*. João Pessoa: UFPB, v. 22, n. 1, jan.-abr., p. 27-37, 2012. Disponível em: <http://bit.ly/2g7h3jC>. Acesso em: 10 nov. 2016.

NÖTH, Winfried. *Handbook of semiotics*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *The idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. Oxford: Oxford University Press, ed. 7, 1936.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica e Filosofia*. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

_____. *The collected papers of Charles S. Peirce*. Edição eletrônica. Vols. I-VI [Ed. Hartshorne, C. & Weiss, P., Cambridge: Harvard University, 1931-1935], Vols. VII-VIII [Ed. Burks, A. W. Cambridge: Harvard University, 1958]. Charlottesville: Intalex Corporation, [1866-1913] 1994.

SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *Teoria Geral dos Signos: como as linguagens significam as coisas*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004a.

_____. *Comunicação e semiótica*. São Paulo: Hacker, 2004b.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

TAROT, C. Du fait social de Durkheim au fait social total de Mauss: un changement de paradigme? *Revue Européenne de Sciences Sociales*, t. 34, n. 105, p. 113-144, 1996. Disponível em: <http://bit.ly/2fRZJw4>. Acesso em: 6 nov. 2014.

USARSKI, Frank. Um engano sobre o sagrado: uma síntese crítica ao ramo “clássico” da Fenomenologia da Religião e seus conceitos-chave. In: *Constituintes da ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, p. 30-54, 2006.

VILLA, Mariano Moreno (Dir.). *Dicionário do pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2000.

WALDENFELS, Hans; KÖNIG, Franz. (Org.) *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995.

9

SANTO

12.12.12.10.

Reginald Heber (1783-1826)

Trad. João Gomes da Rocha (1861-1947)

NICAEA

John Bacchus Dykes (1823-1876)



1. Santol Santol San - to! Deus o-ni-po - ten - te! Ce - do de ma-
2. Santol Santol San - to! To - dos os re - mi - dos, Jun - tos com os
3. Santol Santol San - to! Nós os pe - ca - do - res Não po - de - mos
4. Santol Santol San - to! Deus o-ni-po - ten - te! Tu - as o - bras



1. nhã can - ta - re - mos teu lou - vor. San - tol San - tol San - to!
2. an - jos, pro - cla - mam teu lou - vor. An - tes de for - mar - se o
3. ver tu - a gló - ria sem tre - mor. Tu sò - mente és san - to;
4. lou - vam teu no - me com fer - vor. San - tol San - tol San - to!



1. Deus Jeová tri - ú - no! És um só Deus, ex - cel - so Cri - a - dor.
2. firmamento e a ter - ra, E - ras e sem - pre és e hás de ser, Se - nhor.
3. não há nenhum ou - tro, Puro e per - fei - to, ex - cel - so Ben - fei - tor.
4. jus - to e com - pas - si - vo! És um só Deus, su - pre - mo Cri - a - dor.



10

AUXÍLIO DIVINO

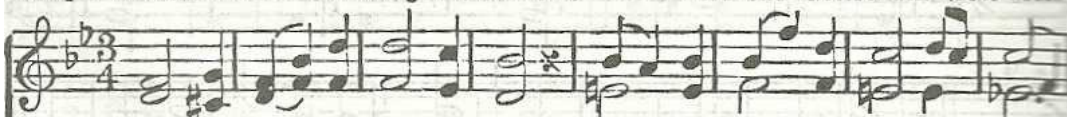
7.7.7.7.

Andrew Reed (1787-1862)

Adapt. William Edwin Entzminger (1859-1930)

MERCY

Louis Moureau Gottschalk (1829-1885)



1. San - to Deus, vem infla - mar Nos - sos dé - beis co - ra - ções;
2. Sim, ó Deus, vem di - ri - gir És - te culto a ce - le - brar;

